



## Revista de Estudios Sociales

14 | Febrero 2003  
Guerra I

---

# “Se llama ‘guerra’ a lo que es apenas un mínimo bien.” Hacia una valoración ética de la guerra en Alberto Magno

Metchthild Dreyer

---



### Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/26737>

ISSN: 1900-5180

### Editor

Universidad de los Andes

### Edición impresa

Fecha de publicación: 1 febrero 2003

Paginación: 127-136

ISSN: 0123-885X

### Referencia electrónica

Metchthild Dreyer, « “Se llama ‘guerra’ a lo que es apenas un mínimo bien.” Hacia una valoración ética de la guerra en Alberto Magno », *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 14 | Febrero 2003, Publicado el 01 febrero 2003, consultado el 08 mayo 2019. URL : <http://journals.openedition.org/revestudsoc/26737>

---



Los contenidos de la *Revista de Estudios Sociales* están editados bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International.

## "SE LLAMA 'GUERRA' A LO QUE ES APENAS UN MÍNIMO BIEN." HACIA UNA VALORACIÓN ÉTICA DE LA GUERRA EN ALBERTO MAGNO\*

Mechthild Dreyer\*\*

Los casi ochenta años que cubre la vida de Alberto Magno, son, como la Edad Media en general, un tiempo bastante intranquilo, marcado por la violencia, la discordia y la injusticia, siguiendo más o menos el lamento de Walther von der Vogelweide, un contemporáneo de Alberto<sup>1</sup>. Sin embargo, los sucesos de su tiempo —en la medida en que se deja entrever— no parecen haber dado ocasión para que Alberto Magno hubiese meditado por extenso sobre la guerra y la paz y sobre los problemas colaterales vinculados con el asunto<sup>2</sup>, mientras que en los escritos de otros teólogos y filósofos del momento — si se piensa, por ejemplo, en Tomás de Aquino<sup>3</sup> — encontraron amplia resonancia. Esto vale también para las cruzadas, aunque Alberto estuvo involucrado incluso personalmente en la última de las cuatro que se llevaron a cabo durante su vida, puesto que el Papa Urbano IV lo había nombrado en el año 1263 como nuncio y predicador de la cruzada para los países germano hablantes y para Bohemia. Pero

tampoco en relación con esta actividad se pueden encontrar en sus escritos y predicaciones indicaciones de ningún tipo<sup>4</sup>.

No obstante, Alberto se manifestó frente a la problemática de la guerra, entre otras, solamente de manera muy esporádica. En lo esencial, sus reflexiones se mueven en el marco de aquello que era corriente según la tradición para los pensadores del siglo XIII. Estos son, principalmente, planteamientos tal como se los encuentra en Aristóteles, Cicerón, Agustín e Isodoro de Sevilla<sup>5</sup>. Asimismo, como los teólogos que lo antecedieron, Alberto no desarrolla, en últimas, ninguna doctrina sistemática sobre este tema. Ésta la formula, por primera vez para la Edad Media latina, su discípulo Tomás de Aquino en la segunda parte de su *Suma de Teología*<sup>6</sup>. Que Alberto haya procedido así con el tema de la guerra en sus escritos, tiene que ver, principalmente, — si se deja de lado, por lo pronto, la pregunta por la relevancia o irrelevancia de este tema para su pensamiento — con la circunstancia de que la mayoría de sus obras son comentarios de textos. En efecto, por regla, él discute tan sólo ciertos planteamientos de cuestiones teológicas o filosóficas, cuando también tienen que ver con el texto propuesto del caso por comentar. Esto sucede, en parte, así: después de haber parafraseado un fragmento del texto por trabajar, formula cuestiones parciales, más largas o más breves, seguidas de argumentos en favor y en contra, y de la indicación de la propia posición frente a determinados problemas. Muchas veces, sin embargo, deja el asunto, contentándose con la mera reproducción por parafraseo, que algunas veces, por cierto, amplía en relación con digresiones sobre planteamientos de

---

\* Traducido por Felipe Castañeda. Título original: 'Bellum dicitur quasi minimum bonum.' Zur sittlichen Beurteilung des Krieges bei Albertus Magnus. Tomado de *Friedensethik im Spätmittelalter – Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung*, en: *Beiträge zur Friedensethik*, 30, Kohlhammer, págs. 10-23

\*\* Profesora del Departamento de Filosofía – Johannes Gutenberg Universität, Mainz.

1 *Untriue ist in der sâze, gewalt vert ûf der strâze: fride unde reht sint sêre wunt.* (Walther von der Vogelweide, *Reivchstron* 8, 24-26, en: el mismo autor, *Gedichte*, editadas por v. K. Lachmann. 13, con base en 10. edición trabajada por v. C. Kraus, nuevamente publicada por H. Kuhn, 1965, Berlín, 10.) Cf. para lo siguiente: H. Conrad, *Rechtsordnung und Friedensidee im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit*, en: A. Hollerbach, H. Maier, ed., *Christlicher Friede und Weltfriede* (= Görres-Gesellschaft, *Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft NF 8*), Paderborn 1971, págs. 9-34.

2 Una de las pocas indicaciones de Alberto sobre un evento histórico se encuentra en su *Comentario a las Sentencias*, donde menciona la "tregua de Dios". Cf. Albertus Magnus, *In Sent.* III d. 39 G a. 6, Ed. Par. XXVIII, 739.

3 Cf.: S. th. II-II q. 10. a. 8 y 10-12; q. 11. a. 3; q. 12 a. 2; q. 39 a. 4; q. 188 a. 3.

---

4 Cf. V. Cramer, *Albert der Grosse als Kreuzzugs-Legat für Deutschland 1263/64 und die Kreuzzugs-Bestrebungen Urbans IV.* (=Palästina-Hefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Land 7-8), Köln 1933, 43-44.

5 Cf. Aristóteles, *Política*, I, 8; VII, 2 y 14; Cicerón, *Sobre los deberes*, I, 11, 36; Agustín, *Quaestiones et locutiones In Heptateuchum* 6, 10 (CCSL 33, 318 s.); del mismo autor, *Epistulae* 189, 6 (CSEL 57, 135); del mismo autor, *Contra Faustum* 22, 74-75 (CSEL 25, 671-674); Isidoro de Sevilla, *Ethymologiarum libri XX* 1. 18c. 1 no. 2; *Decretum Gratiani* p. 2 caus. 23 qu. 1-2.

6 Cf. Tomás de Aquino, S. th. II-II q. 40. Cf. sobre esto G. Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg* (=Theologie und Frieden 4), Köln 1990.

preguntas particulares<sup>7</sup>. No obstante, ambos procedimientos no son particularmente adecuados para la generación de una doctrina propia, sistemática y desarrollada, puesto que están orientados estrechamente a las indicaciones de sus textos de base. En las dos siguientes secciones se presentarán los pensamientos de Alberto frente al problema de la guerra y, particularmente, frente a la pregunta sobre la guerra justa<sup>8</sup>: en una primera parte se seguirá el curso de sus reflexiones éticas sobre el tema (I), y posteriormente, en una segunda parte, se irá sobre la interpretación metafísica de la relación entre guerra y paz (II). Las reflexiones conclusivas intentan interrelacionar cada uno de los ámbitos de pensamiento de Alberto – lo que él mismo no llevó a cabo –, consolidar el resultado sistemático del todo y, finalmente, contrastarlo con la doctrina tomista sobre la guerra justa (III).

## I

Haciendo abstracción, por lo pronto, de asuntos actuales, el acceso más importante frente a problemas teológico-sistemáticos, para un teólogo como Alberto, que enseñó en la universidad parisina del siglo XIII, es la colección de sentencias de Pedro Lombardo, que tenía que ser comentada como texto obligatorio de enseñanza teológica en la clase magistral. Si se considera que este texto sólo ofrece un único pasaje, que hace referencia – por cierto, meramente de manera indirecta – al problema de la guerra, entonces no es sorprendente que Alberto, no de forma diferente de otros teólogos de su tiempo, no se proponga un desarrollo intensivo de la problemática de la guerra en el marco del comentario a las *Sentencias*. La sentencia, que da lugar a sus reflexiones, proviene de Gregorio VII y es referida por Pedro Lombardo en el libro IV de su colección, en relación con la respuesta a la pregunta acerca de lo que es un falso arrepentimiento o penitencia. Las proposiciones centrales de la sentencia, frente al asunto que nos concierne, ligeramente resumidas, afirman: el soldado o el comerciante o aquel al que le esté encomendado un servicio, que no se pueda ejercer sin pecado, tiene que, cuando, involucrado en grave culpa, accede al arrepentimiento, recordar que solamente puede adelantar plenamente un verdadero arrepentimiento, si se separa de su oficio o si renuncia a este<sup>9</sup>. Frente a este telón de fondo, Alberto plantea la pregunta por la licitud del servicio para la guerra, del comercio público, del recaudo de impuestos y de otras actividades. En relación con el servicio de guerra, adelanta, en primer lugar, tres argumentos, que parecen hablar a favor de que este servicio por sí mismo no es nada ilícito, pero sí su utilización indebida. Puesto que también el mismo Alberto se adhiere a este punto de vista en la solución de la cuestión, y puesto que en los argumentos a favor no llega ni una vez a hablar por sí mismo, se los puede traer a cuento también para exponer su

7 Cf., por ejemplo, las manifestaciones de Alberto sobre su método de comentario sobre Aristóteles: *Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius, quaecumque necessaria esse videbuntur [...]. Et praeter hoc digressiones faciemus declarantes dubia suborientia et supplentes, quaecumque minus dicta in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt [...]. Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit vel forte si fecit, ad nos non pervenerunt.* (Albertus Magnus, *Physica I*. I tr. I c. I, Ed. Col. IV/I, 1,23 -41.). *Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes nihil quaerunt in scriptis nisi quod reprehendant: et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt [...].* (Del mismo, *In Politicorum libros VIII* 1.8 c. 6, Ed. Par. VIII, 803 -804.)

8 Sobre la doctrina de la guerra justa en la antigüedad y en la Edad Media, cf.: R. H. W. Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin a nos jours*, ND Aalen 1974; F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (= *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought* 8), Cambridge 1975; E. A. Nohn, Art. Krieg, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976), Sp. 1230- 1234; A. Cavanna, H. Boockmann, Art. bellum iustum, en: *Lexikon des Mittelalters I* (1980), Sp. 1849-1851; E.-D. Hehl, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit* (= *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 19), Stuttgart 1980; A. Hertz, *Die Lehre vom 'gerechten Krieg' als ethischer Kompromiss*, en: *Handbuch der christlichen Ethik* 3, Freiburg/Br. 1982, 425- 448. Cf. también a: F. Dickmann, *Friedensrecht und Friedenssicherung. Studien zum Friedensproblem in der Geschichte*, Göttingen 1971, 79-115.

9 *Unde Gregorius [Gregorius VII in Concilio Romano]: Falsas poenitentias dicimus, quae non secundum auctoritates Sanctorum pro qualitate criminum imponuntur. Ideoque miles vel negotiator, vel alicui officio deditus quod sine peccato exerceri non possit, si culpae gravioribus irretitus ad poenitentiam venerit, vel qui bona alterius iniuste detinet, vel qui odium in corde gerit, recognoscat se veram poenitentiam non posse peragere, nisi negotium relinquat vel officium deserat, et odium ex corde dimittat, et bona quae iniuste abstulit restituat.* (Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* N d. 16 c. 3, ed. Quarracchi II, 339- 340.) Cf. sobre esto: Gregor VII., *Concilium Romanum* V n. 5, ed. Mansi XX, 510 A -B; Gratianus, *Decretum. De poenitentia* d. 5 cap. 6.

propia posición, especialmente, el primero, pero todavía más, la tercera prueba que es más fuerte argumentativamente que su propia solución desarrollada en el anexo<sup>10</sup>. El primer argumento es uno de autoridad y ofrece una prueba del *Nuevo Testamento*, al hacer referencia a *Lucas* 3, 14, conforme a la cual, Juan Bautista no prohíbe el servicio de guerra, según la interpretación de Alberto, puesto que sólo les prescribe a los soldados que estén satisfechos con su sueldo. El tercer argumento plantea que nada, que esté ordenado al mantenimiento de la asociación de ciudadanos y del Estado, puede ser pecaminoso. Puesto que el servicio de guerra está, en la más alta medida, en función de ambos, éste es, por lo tanto, válido para él. La solución misma explica de nuevo que, en efecto, el servicio de guerra en sí está permitido, pero no su uso indebido, tal como se da, particularmente, en tres formas para Alberto: en la amenaza de inocentes, en la exigencia de cobro de soldada adicional y en los ejercicios que sirven para la exhibición de las propias fuerzas en daño de hombres y bienes, como, por ejemplo, en los torneos. No obstante, Alberto aprueba que ciertos ejercicios bélicos sean necesarios, como, por ejemplo, el correr, la defensa personal o el lanzamiento de armas de tiro. Alberto también toca más adelante lo dicho por Gregorio Magno, como argumento contra la licitud del servicio de guerra, del comercio público, de la recaudación de impuestos, y de otras actividades: en una homilía sobre *Juan* 21, 3, explica Gregorio, frente al asunto del servicio del

mercenario, que habría una gran cantidad de ocupaciones que apenas o que en absoluto se podrían adelantar sin pecado, y que, después de una conversión, no se las podría de nuevo asumir<sup>11</sup>. Con respecto a esta *auctoritas* –juicio de autoridad– sobre el servicio de guerra, señala Alberto hacia la conclusión de la exposición de su propia solución, que fue emitida porque el servicio de guerra difícilmente se puede llevar a cabo sin pecado, bajo las circunstancias particulares dadas de su ejercicio habitual.

De manera similar, incidentalmente, como en el comentario de las *Sentencias*, Alberto llega a hablar también sobre el problema de los planteamientos de la guerra y de su valoración ética en su comentario del evangelio según san Mateo. El pasaje de *Mateo* 26, 51-52, según el cual durante la detención de Jesús, uno de sus compañeros le corta una oreja a un sirviente del sacerdote mayor, y en el que Jesús lo exhorta para que guarde la espada en su lugar, le sirve como ocasión para distinguir entre diferentes formas de resistencia de clérigos y laicos contra una injusticia<sup>12</sup>. La resistencia se puede ejercer, según Alberto, de tal forma que, o bien se intente impedir la injusticia, como, por ejemplo, en el caso de retener a alguien en el momento preciso para que no lastime a nadie, o bien se contra ataque con los medios del poder privado o público. Si se adelanta la resistencia con los medios del poder público y preciso en el momento, como, por ejemplo, en el caso de una guerra dada, entonces no les es permitida la

10 *Luc* 3, 14 *Ioannes Baptista non interdicat militiam, sed tantum praecipit quod contenti sint stipendiis suis: ergo videtur quod militia secundum se non sit illicita. Item, glossa super illud: Contenti estote stipendiis vestris, ita dicit: 'Iusto moderamine prohibet ne ab eis calumniando praedam exquirant, quibus militando prodesse debuerunt: docens idcirco stipendia constituta militiae, ne dum sumptus quaeritur, praedo grassetur.' Ex hoc idem accipitur quod militia secundum se non est illicita, sed abusus praedae qui fit circa illam. Item, nihil ordinatum ad conservationem civilitatis et reipublicae est peccatum: militia potissimum ad conservationem horum duorum ordinatur: ergo non est peccatum. Prima patet per se. Secunda scribitur in ethicis. [...] Solutio. Dicendum quod militia secundum quod militia secundum se non est illicita, sed abusus qui licet multiplex sit, tamen in tribus praecipue est, scilicet in concussionem innocentium et exactione salarii amplioris quod deserviri possit militando et in exercitiis ad ostentationem virum cum nocumto hominum et rerum, sicut inventa sunt torneamenta [...]. Sunt tamen quaedam exercitia militiae militiae necessaria: sicut cursiones et versiones dextrariorum et ars percutiendi et defendendi et prociendi tela, quae non prohibentur. [...] Quod autem Magister dicit in Littera, dictum est ideo, quia secundum usum consuetum difficulter exercetur sine peccato. Et per hoc peccatum [mejor: patet M.D.] solutio ad omnia illa quae obiecta sunt de militia. (Albertus Magnus, *In Sent.* IV d. 16B a. 46, Ed. Par. XXIX, 636- 637.)*

11 Del mismo, Ed. Par. XXIX, 637: *Sed contra hoc obicitur per Gregorium super illud Ioannis 21,3: Vado piscari: qui in quadam homilia quaerit, quare licuit Petro ad piscationem redire post conversionem et non Matthaeo ad telonium: et solvit sic dicens: 'Sunt pleraque negotia quae sine peccatis exerceri vix aut nullatenus possunt; quae ergo ad aliquod peccatum implicant ad haec necesse est ut post conversionem animus non recurat [...].'* Cf. Gregor d. Gr., *XL Homiliae in evangelia* 1.2, hom. 24 (PL 76, Sp. 1184).

12 *Et dicendum est quod iniuria potest repelli pluribus modi. Aut enim repellitur per impedimentum aliquod [...]; et sicut aliquis tenet manum alicuius, ne laedat, vel etiam totum insanientem, ne laedat. Et hoc cuilibet tam clerico quam laico conceditur. Potest etiam repelli iniuria propulsando eam, et hoc dupliciter; aut enim fit vi privata aut publica. Si vi privata: aut cum armis aut sine armis. Sine armis: aut zelo defensionis aut vindictae. Et zelo defensionis sine armis impugnationis, etiam cum armis defensionis omnibus licet tam clericis quam laicis. Vi autem publica et cum armis impugnationis non licet clericis, sed permittitur laicis flagrante iniuria statim cum moderamine inculpatae tutelae; sed si intervallum sit inter iniuriam illatam et defensionem, non permittitur nisi per eum qui iudex est et ordinariam habet ultionis potestatem; ille enim iusta bella movere potest contra iniuriam facientes. (Albertus Magnus, *Super Mattheum* XXVI v. 52, Ed. Col. XXII/2, 627,84 -628, 14.) Cf. también del mismo, *Liber de sex principiis* t. 7 c. 2, Ed. Par. 1,361.*

resistencia a los clérigos con armas de ataque, pero sí a los laicos, bajo el supuesto de injusticia patente y bajo la dirección de un probo señor protector, formulación ésta, que Alberto probablemente tomó de las *Decretales*<sup>13</sup>. Pero, si hay una distancia temporal entre la injusticia cometida y la defensa, entonces sólo está permitido resistirse a la injusticia, de manera pública y con armas de ataque, es decir, con los medios de la guerra, a través de la persona que sea juez y que tenga jurisdicción sobre el poder legal de castigo, ya que solamente ésta podría comenzar una guerra justa contra injusticias cometidas<sup>14</sup>.

Para determinar la posición de Alberto relativa a su valoración de la guerra, sus exposiciones de *la Política* y de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, son con mucho más fecundas, puesto que ambos textos tratan, de manera directa o indirecta, la problemática de la guerra. Aristóteles se refiere en varios pasajes de la *Política* al tema 'guerra'; en la *Ética Nicomachea*, lo desarrolla en función de la virtud ética de la valentía, ganando, en efecto, un lugar especial como virtud bélica. Alberto se ocupó dos veces del texto de la *Ética a Nicómaco*, aunque sólo las tempranas paráfrasis, que además están ligadas con cuestiones, indican reflexiones pertinentes para el tema propuesto. Con ocasión de la pregunta acerca de si la valentía está ligada únicamente con la muerte en guerra, formula un contra argumento, que contiene uno parcial, que él también aprueba en su propia respuesta y que resume el nódulo de su valoración ética de la guerra: bajo su nombre, la guerra genera un mal, que a la vez es un parvo bien, determinación ésta que Alberto probablemente tomó prestada del léxico *Papias Vocabulista, Elementarium doctrinae rudimentum*<sup>15</sup>. La respuesta de Alberto frente a la objeción en su conjunto aclara más de cerca este pensamiento: la guerra es un mal para aquel que de

forma injusta da pie para la guerra, por lo contrario, es lo mejor para aquel, que la utiliza para lo justo<sup>16</sup>. Esto significa, en relación con la valentía, que el objeto general de ésta es la muerte, pero, de manera más propia e inmediata, su objeto es la muerte en una guerra tal, que se adelante por mor de la justicia en defensa de la patria<sup>17</sup>.

Determinar la posición de Alberto en su paráfrasis de la *Política* de Aristóteles es difícilmente posible, puesto que en ninguna parte formula digresiones o cuestiones, sino que únicamente se limita a la reproducción de las reflexiones aristotélicas, aclarándolas, por cierto, siempre a partir de referencias a otros autores. La caracterización aristotélica en el capítulo octavo del primer libro, según la cual el arte de la guerra es parte del arte adquisitivo, la refiere Alberto sin ningún atenuante, modificación o corrección<sup>18</sup>. Los pasos de su pensamiento se dejan resumir de la siguiente manera: si se parte del principio general según el cual la naturaleza no hace nada imperfecto o en vano, si se asume adicionalmente que las plantas están acá para el arbitrio de los animales, y que éstos, a su vez, para el de los hombres, entonces es válido, en la consecuencia, que la naturaleza en su totalidad está para el arbitrio de los hombres. De este hecho, entonces, se puede inferir que la actividad bélica de los seres vivos, en la que uno ataca a

16 [...] *quod bellum malum est quantum ad eum qui dat iniuste causam, sed quantum ad illum qui iuste illo utitur, optimum est.* (Albertus Magnus, *Super Ethica* 1.3 lec. 8, Ed. Col. XIV/1, 183, págs. 37-39.)

17 *Dicendum quod materia communis fortitudinis est mors et proxima et propria est mors in bellis, non tamen in quibuslibet bellis, sed quae suscipiuntur ex iustitia ad defensionem patriae [...].* (Del mismo. 183, págs. 19-22.) Cf. además del mismo *lec. 9* (Ed. Col. XIV /1, págs. 185, 81-93.).

18 Cf. para lo siguiente: *Ex omnibus his, supposita quadam propositione generali, scilicet quod natura nihil facit nec imperfectum nec frustra, concludit quod necessarium propter consequentiam hominum gratia hoc fecisse naturam. Ex hoc ulterius concludit quod necessarium propter hoc quod bellica industria animalium, qua unum oppugnat alterum, sit huiusmodi acquisitio acquisitiva: et quia praedativa est pars bellicae et subalternata ei, propter hoc praedativa qua oportet uti ad bestias et ad homines, talis est acquisitionis ministra, hoc est, eorum quae ad vitam et ad bonam vitam pertinent: propter hoc et praedativa utendum est aliquando. Et determinat in quo casu: Quia quicumque nati sunt subici et naturaliter, supple, sunt servi, sicut ante determinatum est, si illi nolunt subici, cum secundum naturam subici debeant (hoc enim secundum naturam iustum est, ut subiciantur) illis potest iuste moveri bellum: et haec fuit causa primi belli. Ad illos ergo potest quis uti praedativa et bellica in auxilium suae domus.* (Del mismo, *In Politicorum libros VIII* 1. 1 c. 6, Ed. Par. VIII, 46.)

13 Cf. Gregor IX., *Decretales* I. 5 t. 12 c. 18.

14 Según Hehl, Graciano ya ve en la estratificación una de los objetivos principales de la guerra. Los decretalistas mantienen estos puntos de vista, y establecen como una condición fundamental para la guerra justa el poder legítimo (*legitima potestas*). (Cf. Hehl- Anm. 8- 197.) Cf. además: Augustinus, *Contra Faustum*, 22, 74 -75 (CSEL 25, 671 -674).

15 [...] *bellum suo nomine importat malum quasi parvum bonum [...]* (Albertus Magnus, *Super Ethica* I. 3 lec. 8, Ed. Col. XIV/I, 183, II - 12.) Cf. *Papias Vocabulista, Elementarium doctrinae rudimentum*, Venecia 1496, ND Turin 1966,40, s.v. 'bellum': *Alii per antiphrasim dicunt a bono dictum bellum diminutive, eo quod minime sit bellum* [mejor: *bonum* M.D.].



otro, se trata de algo que está para el logro de adquisición útil. Puesto que el arte predatorio, como parte de la actividad bélica, está subordinado a ésta, es aquel que se puede aplicar sobre hombres y animales, un medio de adquisición, es decir, un medio para hacerse a aquello que es suficiente para la vida y para la buena vida, por lo que en ocasiones hay que hacer uso de él. De esta forma, Alberto propone también el caso, de la misma manera sin complementos valorativos, que el mismo Aristóteles justifica como el que corresponde con este estado de cosas – si se sigue su interpretación-: el punto de partida es la reflexión según la cual algunos hombres están por naturaleza determinados para estar subordinados y para ser esclavos. En el caso de que éstos, a pesar de todo, no se subordinen por sí mismos, se puede adelantar una guerra contra ellos con justicia, porque es justo, por cierto, en correspondencia con la naturaleza, que sean subordinados. Esto, añade Alberto, habría sido también la causa de la primera guerra. Por cierto, lo que él haya querido decir con esta indicación, no se deja determinar por fuera de dudas. Por un lado, pudo haber tenido presente una determinada guerra, posiblemente la primera de la que cuenta el *Antiguo Testamento*<sup>19</sup>; por otro lado, se podría tratar, no obstante, también de una proposición general, según la cual la guerra habría llegado al mundo, en general, por la causa mencionada.

El planteamiento de la guerra como un parvo bien, que ya se encuentra en el comentario de la *Ética a Nicómaco*, también está presente en dos lugares en las paráfrasis sobre la *Política*. El primer punto de referencia es la afirmación de Aristóteles, en el segundo capítulo del libro séptimo, según la cual todas las disposiciones y precauciones públicas presupuestadas para la guerra se deben calificar, en efecto, como buenas y justas, pero no en cuanto fin, sino como medios para éste<sup>20</sup>. El segundo punto de referencia es una reflexión del capítulo 14 del mismo libro séptimo<sup>21</sup>: punto de partida es la constatación obligada de la teología aristotélica, según la cual lo menos bueno siempre está por mor de lo más bueno. Si se relaciona esta situación con las facultades del alma, que son de diferente cualidad, entonces es válido que se les debe dar prelación a aquellas actividades, que por

naturaleza están ordenadas a partir de la mejor parte del alma, especialmente, a aquello que asuma como fin a la parte superior del alma del caso. Una tal estimación de las cosas, así como la elección de lo que prime resultante de esto, según Aristóteles, es válida, en general, para la vida humana, puesto que está dividida en ámbitos opuestos, en trabajo y ocio, en guerra y paz, en actividades necesarias y bellas en lo virtuoso. En consecuencia, se opta el trabajo por mor del ocio, la guerra por la paz, etc. Alberto va más allá de los planteamientos de Aristóteles y expone, con diferentes giros y a partir de indicaciones del caso de Agustín en ambos lugares, que la guerra debe ser calificada como un muy pequeño bien, puesto que con ella se logra la paz, que es un gran bien o, respectivamente, un bien en sí. Por lo tanto, sólo en la medida en que la guerra se ordena a la paz, es decir, en la medida en que es útil, tiene la determinación de lo bueno<sup>22</sup>. Como prueba en favor del planteamiento de la relación medio – fin entre la paz y la guerra en Agustín, puede servir un extracto de su carta a Bonifacio: La paz – tal escribe Agustín – no se pretende, por cierto, para que se pueda adelantar la guerra, sino que la guerra se lleva a cabo para que se logre la paz<sup>23</sup>.

## II

Alberto ofrece una aproximación de carácter ontológico, o mejor, metafísico, en relación con la pregunta sobre la valoración de la guerra, completamente diferente de estas reflexiones éticas, en el comentario redactado aproximadamente entre 1248 y 1252 sobre el *De divinis nominibus* de Pseudo-Dionisio el Areopagita. Frente al trasfondo del capítulo 11 del texto, que aborda la pregunta acerca de si el concepto de paz es un nombre adecuado

19 Cf. en: Num 21, 21ss., 33ss. (para esto: Dt 2, 24ss.; Ps 136 (135), 17ss.); o en: Jos 6.

20 Cf. Aristoteles, *Política VII*, 2 1325a 5- 7.

21 Cf. del mismo, VII, 14 1333a 26- 1334a 10.

22 *Propter quod etiam grammatice loquendo bellum dicitur quasi minimum bonum: quia ipso pax quaeritur, quae magnum bonum est: et in quantum est ad hoc ordinatum, habet rationem boni, ut dicit Augustinus. Quaeritur enim pax bello, ut in pace quilibet suo eligibilissimo bono perfruatur [...].* (Albertus Magnus, *In Politicorum libros VIII* 1.7 c. 2, Ed. Par. VIII, 637.) *Iterum in actibus hominum est bellum et pax: et constat quod pax melior est bello. Et hoc idem dicit Augustinus et accipit rationem a nomine: bellum enim diminutivum est a bono, et dicitur parvum bonum. Et dicit quod 'non diceretur bonum aliquo modo, nisi simplex quaereretur bonum in bello, quod est pax: unde bellum habet se sicut utile et pax sicut per se bonum'.* (Del mismo I. 7 c. 13, Ed. Par. VIII, 721.)

23 *Non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur.* (Augustinus, *Epistulae* 189 (CSEL 57, 131-137, 135).)

para Dios, Alberto explica en algunas cuestiones la problemática de la paz, y trata, en relación con este contexto, también sobre la guerra como su opuesto contradictorio, aunque el texto mismo no la insinúe en ninguna parte<sup>24</sup>.

En un primer paso va sobre la pregunta acerca de si el concepto de paz ha sido determinado de manera adecuada y suficiente como nombre para Dios. Las primeras seis objeciones formuladas llegan al siguiente resultado: Dios no sólo tiene que ser nombrado con el concepto de la paz, sino también, a la vez, con el de la guerra. Esta tesis es fundamentada a partir del recurso del planteamiento de la causalidad eficiente, según la cual, lo que se observe en algo visto, a saber, división y guerra, tiene que tener algún tipo de correspondencia de género en su causa primera, por lo que es justificado hacerle corresponder a ésta el nombre de 'guerra'<sup>25</sup>. Alberto desarrolla su propia solución, que sólo permite como nombre divino la palabra 'paz', exclusivamente a partir de un debilitamiento de los contra argumentos<sup>26</sup>.

Primero manifiesta acuerdo con los representantes de los contra argumentos en que, en el ámbito de lo causado, la guerra es constatable, y que ésta se debe interpretar como un conflicto de elementos opuestos, pensamiento éste, que por lo demás, ya se encuentra en Heráclito<sup>27</sup>. Por encima de esto afirma que la guerra, para los que padecen bajo ella, no es otra cosa que un carencia, un hurto de perfección (*privatio perfectionis*), que estaba dada con la tranquilidad de la paz<sup>28</sup>. Pero esto también vale para aquel que adelanta activamente una guerra, en la medida en que actúa en función de (*agere ad*) su posible destrucción, esto es, de su muerte, puesto que las cosas solamente se pueden mantener en el ser por la paz. De manera diferente que en las objeciones traídas a cuento, aunque acepta una relación entre la causa y lo causado, Alberto ordena la causa primera a partir de cierto tipo de semejanza frente a la causalidad final, que, a la vez, se tiene que pensar como la máxima unidad posible, y con esto, como el contenido conceptual de la paz. Sin embargo, según Alberto, una causalidad final sólo puede obrar de tal manera que el estar puesto en función de ella o el no estarlo, tenga consecuencias sobre aquellos que estén en el orden organizado a partir del fin. Esto significa en el caso de una causalidad final que, a la vez, es unidad en la máxima medida posible, que en la medida en que las cosas estén en una relación frente a ella, ellas mismas tengan unidad y paz. Sin embargo, en la medida en que se alejan de ella, se multiplican, lo que tiene por consecuencia la formación de opuestos y, de forma indirecta, la generación de disociación o guerra. Por lo tanto, para Alberto la guerra no es un efecto directo de Dios como causa primera, por lo que no puede ser nombrado de forma adecuada con el concepto de guerra, sino que ésta es consecuencia de una relación insuficiente de las cosas frente a él, y con esto, finalmente efecto del *status* óntico ocupado del caso. Del planteamiento según el cual las cosas se encuentran recíprocamente en guerra por cuanto son

24 Sobre el tema de la paz, cf. también los planteamientos de Alberto en el comentario a Mateo: *Super Matthaeum* c.V,9, Ed.Col.XXI/ 1,114.

25 Cf. sobre esto : *Videtur enim quod in isto tractatu insufficienter procedat; sicut enim pax refulget in entibus, ita et bellum; sed quicquid est in entibus, habet aliquid respondens in causa prima; ergo debuit ponere bellum esse divinum nomen sicut et pacem.* (Del mismo, *Super Dionysium De divinis nominibus* XI n. 4, Ed. Col. XXXVIII/1, 411, 62- 66.)

26 Cf. sobre esto y lo siguiente: *Dicendum ad primum quod bellum non potuit esse divinum nomen. Bellum enim potest considerari et in patiente vel suscipiente bellum et in agente; in suscipiente quidem bellum non est nisi privatio perfectionis, in qua erat quies pacis, qua conservabantur res in esse, et ideo oportet quod etiam in agente importet defectum quendam, secundum quod agit ad destructionem. Destructio autem non reducitur in causam universi esse, et ideo 'bellum' non potest esse divinum nomen, et maxime cum res, secundum quod multiplicatur per elongationem ab ipso deo, habeant bellum et secundum comparisonem ad ipsum unitatem et pacem. [...]* *Ad tertium dicendum quod quamvis sint in bello elementa, secundum quod sunt contraria, inquantum tamen ordinata ad unum finem, qui est permanentia secundum speciem eorum quae non possunt permanere secundum individuum, concordant agendo etiam et patiando ad invicem, quia aliter non potest esse continua generatio nisi per mutuas actiones et passionem. Ad quartum dicendum quod quamvis praedicta in suis naturis non sint connaturalia, tamen in ordine ad finem universi connaturalia sunt, secundum quod quaedam iuvantur per alia ad finem ultimum, secundum quod superiora movent inferiora; et in hoc oportet quod sint connaturalia et proportionata ad invicem secundum suas naturas. Ad quintum dicendum [...] si tamen generaliter accipiat pro omnibus, tunc consensus est omnium, non tamquam sentientium, sed sicut circa quae est sensus et intentio primi moventis, dirigentis unumquodque in finem, sicut intentio dirigentis est in sagitta et intentio animae in instrumentis, quae moventur secundum regimen ipsius.* (Del mismo, n. 5, Ed. Col. XXXVIII/1, 412,11 -56.)

27 Cf. Heráclito, VS B 53.

28 Cf. sobre esto también: *[...] quod terminare potest considerari dupliciter [...] aut inquantum est actus terminati, et sic pertinet ad pacem, quia per pacem aliquid quiescens in sua perfectione terminatur in illa.* (Albertus Magnus, *Super Dionysium De div. nom.* XI n. 7, Ed. Col. XXXVIII/1, 413,57 -62.)

opuestas<sup>29</sup>, sin embargo, no se puede inferir, según Alberto, que entre los opuestos no pueda haber acuerdo de ningún tipo. En la medida en que, por cierto, no podrían sobrevivir según su individualidad, aunque no obstante, estén ordenados al fin relativamente superior del mantenimiento de la especie, coordinan en su actuar y en su padecer, porque solamente a partir de un actuar y padecer recíproco (*per mutuas actiones et passiones*) podría darse una reproducción continua<sup>30</sup>. En consecuencia, según Alberto, las cosas no son connaturales frente a las otras en función de su naturaleza (individual), esto es, consideradas por sí mismas, sin embargo, sí lo son dado que están ordenadas al fin del universo y esto, en correspondencia con la circunstancia de que estas cosas son ayudadas hacia el fin último por otras que se mueven y, finalmente, por la primera causa. En relación con esta meta, empero, es necesario que las cosas sean mutuamente connaturales, por lo menos, según sus naturalezas genéricas, y que estén unas con otras en alguna relación<sup>31</sup>. Esta correspondencia (*consensus*) es, según Alberto, propia de todas las cosas, en la medida en que el sentido y la intención (*sensus et intentio*) del primer móvil dirige todo a su fin, así como, por tomar el par de ejemplos de Alberto, en la flecha se presenta la intención del que la dirige y en los instrumentos, la intención del alma, en la medida en que son movidos según su dirección. Por lo tanto, los opuestos, en cuanto son tales, no pretenden la paz, sino en la medida en que están ordenados en función de algo común o de un fin<sup>32</sup>.

La pregunta que se adjunta, acerca de si todo pretende la paz, es planteada de nuevo por Alberto posteriormente en otro contexto y, en ambos es contestada afirmativamente, agregando una precisión, en cada caso, sobre lo que

caracteriza y diferencia el tipo y el modo del deseo de paz: la primera precisión establece que la paz en cuanto paz no se pretende y, de esta forma, no se persigue por sí misma (*per se*) o de manera simple (*simpliciter*)<sup>33</sup>. Más bien, lo que se desea por sí es un bien, y la paz, solamente en la medida en que es un bien, esto es, un accidente del bien, puesto que la paz es la tranquilidad de una cosa en el bien. Por lo tanto, el bien no se pretende por mor de la paz, sino la paz en función del bien. La segunda precisión adelantada por Alberto, en uno de los pasajes posteriores, indica que, según la constitución de las cosas, éstas requieren paz (divina) de maneras distintas<sup>34</sup>. Por los seres dotados con entendimiento y razón, la paz es pretendida y exigida como idea. Los seres naturales la anhelan de manera correspondiente a una imagen o huella, en la que resuena la semejanza con el bien divino. Sin embargo, según Alberto, aquel que esté en situación de conflicto por la intención de paz, es decir, el que quiera adelantar guerra para encontrar tranquilidad en sus propios bienes por la destrucción de los impedimentos, pretende la paz y participa de ella como de una imagen oscurecida. Él demanda, a la vez, guerra y paz, pero no en relación con lo mismo: busca la paz por sí misma, busca la guerra y la separación por los otros, por los que es impedido para descansar en sus bienes. Si quiere, según su obrar, la guerra, entonces pretende, en todo caso, con esto la paz, una contradicción que se puede constatar también en la pretensión de bienes: alguien pretende un mal en cuanto

29 Cf. sobre esto también: [...] *dicendum quod aliqua bellant dupliciter et non solum per contrarietatem for- mae, sed etiam per dispositionem, secundum quod habent diversas formas, a quibus diversae operationes exeunt, in quibus discordant entia ad invicem. Unde dicit Philosophus quod si etiam elementa non essent contraria, sequeretur corruptio in mixto, secundum quod unumquodque elementorum tenderet in suum locum.* (Del mismo. n. 7, Ed. Col. XXXVII/1, 413,70 -77.)

30 Cf. cita. 26.

31 Cf. lo mismo.

32 [...] *quod contraria non desiderant pacem inquantum contraria, sed inquantum coordinata ad unam formam mixti vel unum finem.* (Albertus Magnus, *Super Dionysium De div. nom.* XI n. 6, Ed. Col. XXXVII/1, 413, 34- 37.)

33 *Dicendum quod omnia pacem desiderant [...] et tamen pax desideratur per accidens inquantum est bonum et bonum per se. Est enim pax accidens bono, sicut Sortes accidit homini; est enim pax aliquod bonum et alicui bonum et non simpliciter; est enim pax quies rei in bono. [...] Et ideo falsum est quod bonum desideratur propter pacem, sed e converso pax, inquantum est quoddam bonum.* (Del mismo. n. 6, Ed. Col. XXXVII/1, 413, 12 -30.)

34 *Dicendum quod pax divina a quibusdam desideratur per speciem, a quibusdam autem per sui similitudinem, a quibusdam vero secundum obscuram imaginem. Secundum speciem quidem desideratur a rationalibus et intellectualibus, quae attingere possunt ad accipiendam divinam pacem per speciem. Per similitudinem quidem vel imaginis vel vestigii desideratur a naturalibus, in quibus similitudo quaedam divinae bonitatis resultat. Sed secundum obscuram imaginem desideratur et participatur ab his in quibus est actus contrarii cum intentione ad pacem, sicut est de illo qui vult bellare, ut per hoc destructis impediens possit quiescere in propriis bonis; actu quidem vult bellum, sed intendit pacem, sicut est etiam de desiderio boni, quod aliquis desiderans malum intendit in ipso bonum, inquantum habet similitudinem aliquam primi boni, eo quod est bonum ut nunc et hic et imperfectum bonum, deficiens ab universali bono, quod est ubique et semper bonum.* (Del mismo, n. 17, Ed. Col. XXXVII/1, 418,70 - 419,2.)



un bien, mientras tenga una semejanza con este bien. Puesto que se trata en todo caso de un bien contingente e imperfecto, está separado del bien universal, que en todo lugar y tiempo es bueno.

Se añade además de manera complementaria a estas reflexiones, que la paz para Alberto no es ninguna virtud, esto es válido para todas las creaturas y, en consecuencia, también para las dotadas de razón y entendimiento. Para ellas es provecho y felicidad<sup>35</sup>. Es provecho puesto que causa que el espíritu encuentre su tranquilidad en los bienes de la naturaleza, de la gracia o de la gloria (celeste). Es felicidad en el sentido aristotélico y boeciano, en cuanto que se genera como resultado de la acción perfecta de una virtud también perfecta, que se muestra como perdurable, que pone a los virtuosos no sólo por encima de los vicios, sino también de los sufrimientos de los que están en estado de pasividad y de las tentaciones y que les regala una posición eminente.

### III

Estas reflexiones de Alberto en relación con la pregunta por la valoración de la guerra, que a primera vista parecen más bien disparatadas, se dejan, empero, componer en un todo, aunque provengan de diferentes páginas y contextos de su obra completa, y se deban, adicionalmente, a planteamientos filosóficos distintos: sus reflexiones en el comentario sobre *De divinis nominibus* acerca del orden de la creación, impregnado por la causalidad final, se pueden entender de tal manera que hacen referencia a condiciones marco de cuño neoplatónico del actuar humano, en la medida en que refieren a las condiciones generales, es decir, a los presupuestos naturales de toda eticidad, o bien, en la

medida en que plantean una “metafísica del actuar”, concepto este, que Wolfgang Kluxen desarrolló en relación con la ética tomística<sup>36</sup>. Los restantes desarrollos de Alberto se pueden leer limitándolos, teniendo en cuenta que ofrecen contenidos éticos o planteamientos concretos orientados por la filosofía práctica aristotélica. El hombre es creatura, y como tal está, junto con su eticidad a partir de la cual se realiza, haciendo parte de un orden que cobija la totalidad de la creación. Este ensamblado es una interrelación causa-efecto determinada por una causalidad final, que debe su estar dispuesto en función de un primero en cuanto fin final de todas sus partes, a este primero mismo. Este fin final es excelencia por perfección: es el bien de manera simple para todos los elementos de la creación, que, a la vez, es lo simplemente simple o bien la unidad en grado sumo, y como tal, es el contenido conceptual de aquello que se puede designar como ‘paz’. En cuanto los elementos estén más cerca de lo primero, así estarán, entonces, más ordenados a éste, y así participarán más de su bondad, unidad, paz y, en consecuencia, poseerán ellos mismos más unidad y paz, o bien tranquilidad en el bien. En la medida en que estén más alejados de lo primero, así serán más múltiples y diversos, y así conformarán recíprocamente oposiciones más fuertes y, serán arrancados de la tranquilidad en el bien, lo que significa ausencia de paz, o bien, guerra. En todo caso, esta situación de guerra no es ninguna de carácter absoluto referida a la totalidad del orden y que lo amenace en su conjunto, sino vale solamente de forma relativa, o sea, referida a las oposiciones del caso. Pero, puesto que los elementos se mantienen en cualquier oposición como parte del ensamblado final, esto es, que son dirigidos en función del todo por la causa primera, o visto de otra manera, puesto que a todos es propio una pretensión por el fin más alto, es decir, por la bondad, la unidad y la paz, la guerra se adelanta por la paz y por la realización de la unidad más alta del caso. En consecuencia, la guerra entre cada uno de los elementos, así pueda llevar aún a la destrucción de cada uno, finalmente es un momento parcial útil en el orden total.

Al ser el hombre parte de este orden, entonces la disposición de su obrar está dada de antemano de

35 *Dicendum quod de pace, quae est participata rebus naturalibus inanimatis vel etiam sensibilibus, planum est quod non est virtus; sed nec etiam pax, quae est in rationali natura vel intellectuali, vir tus est, sed fructus vel beatitudo diversa tamen ratione [...]. Cum enim frui sit desiderium quiescere in aliquo propter se cum gustu dulcedinis illius rei, dicetur pax esse fructus, secundum quod facit mentem quodam gustu dulcedinis quiescere in bonis naturae vel gratiae vel gloriae. Et quia beatitudo, ut dicit Philosophus, est secundum actum perfectae virtutis et est ‘status omnium bonorum adu natione perfectus’, ut dicit Boethius, erit pax beatitudo, inquantum est ex actu perfecto perfectae virtutis, elevantis non solum a vitiis, sed ab ipsis passionibus quietantis et temptationibus se duram reddentis et ponentis in quodam altissimo statu; sic enim erit perfecta pax.* (Del mismo, n. 15, Ed. Col. X:XXVIII/ 1, 417,67 - 418,7.)

36 Cf. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2. ed. ampliada, Hamburg 1980, 93 - 101

forma natural en función del fin último, que es el bien o, teológicamente visto, Dios; esto es, que el hombre pretende el bien en todo lo que hace. De la misma manera, el hombre está dispuesto naturalmente a la paz como una tranquilidad en el bien, puesto que el bien es unidad y, en consecuencia, paz. De la manera como realiza el bien en cuanto fin final a través de acciones perfectas de forma correspondiente con la virtud perfecta, alcanzando con esto, a la vez, su felicidad, así también, la paz en cuanto el bien *secundum quid*. Esta relación natural hacia la paz está también presente, cuando un hombre adelanta sus actividades para la guerra. La guerra como carencia de unidad y paz, es, en efecto, un mal, pero el hombre la adelanta, porque la paz le fue robada, esto es, la tranquilidad de los propios bienes, y él la quiere volver a conseguir y, en esta dimensión, la guerra es por lo menos un parvo bien. Sin embargo, con estas reflexiones sobre la guerra y la paz, no se han nombrado aún los criterios éticos específicos, que permiten juzgar como justo o injusto, como permitido o prohibido, el llevar a cabo una guerra. Más bien ofrecen de nuevo, simplemente, las condiciones metafísicas marco de cualquier acción ética, y esto no en la forma de contenidos frente a los que se deba orientar el actuar, sino, meramente, según el tipo de una estructura formal. Las condiciones éticas específicas, que deben ser satisfechas para poder justificar la utilización de poder bélico, no se encuentran, ciertamente, en la estructura sistemática, así como las expone Tomás de Aquino en la Summa de theologia II-II q. 40. a. 1<sup>37</sup>, sino ligadas, tan solo, a reflexiones particulares; pero, éstas se dejan, en efecto, generalizar: la guerra en sí no es ningún bien. Ella puede, a la vez, ser designada como un muy pequeño bien, esto es, se la puede justificar cuando no se adelanta como un fin en sí mismo, sino como medio para conseguir algún bien. Sin embargo, este bien tiene que ser un bien verdadero, es decir, ningún mal con ropaje de bien. Ambos criterios para una guerra justa, el de la instrumentalización necesariamente ética de la guerra y el de la verdadera bondad de su fin, se encuentran también otra vez en Tomás, dirigidos hacia el pensamiento de la intención recta. Así menciona en la *Suma de Teología*, como es conocido, en cuanto tercera condición para una guerra que se designe como justa, la

recta intención de las personas que la adelanten (*intentio bellantium recta*), a partir de lo cual se pretende promover el bien o evitar el mal; esto es, que una guerra, por ejemplo, no se puede adelantar por odio o por venganza<sup>38</sup>. De esto hay que distinguir la razón adecuada, que tiene que estar presente, para que se permita adelantar una guerra. Alberto señala acá injusticia patente o efectuada. En este mismo contexto, formula un criterio adicional, que tiene que darse, en el caso de una guerra que haya de designarse como justa: la guerra tiene que darse bajo la dirección de un señor probo, o bien, bajo la conducción de una persona que sea juez y que disponga del poder legal de castigo. Estos dos criterios diferentes de Alberto, aunque en todo caso estrechamente ligados entre sí, se encuentran también de manera similar en Tomás: una guerra, que deba ser justa, requiere una razón justa así como la dirección de un guía, cuya tarea es conducirla<sup>39</sup>. Mientras que para Tomás, los tres criterios deben ser satisfechos – sobre lo que explícitamente llama la atención – para que una guerra sea válida en cuanto ética, no se dejan obtener informaciones en Alberto de sus textos sobre el respecto, acerca de qué circunstancias de las nombradas tienen que haberse dado para que una guerra se pueda denominar como justa. Sólo se deja establecer que Alberto también conoce todos los tres criterios señalados por Tomás. Sin embargo, lo propiamente resaltable en Alberto, en relación con el tratamiento del problema de la guerra, es que – a diferencia de su alumno – el tema en su totalidad no es discutido exclusivamente en el contexto de una ética filosófica o bien teológica, sino que más allá de esto, genera un fundamento en una cierta ‘metafísica de la acción’ de carácter objetivo y previo. De esta manera, Alberto puede retomar el planteamiento de la guerra, como un pequeño bien y su ubicación en función de su contenido en la doctrina de

---

38 Tomás de Aquino, S. th. II -II q. 40 art. 1: *Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur vel ut malum vitetur.*

39 Cf. del mismo: *Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere: quia potest ius suum in iudicio superioris prosecui. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. [...] Secundo requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur.*

---

37 Cf. para esto: Beestermöller (Cita. 6) 57- 165, 226 -229.

la bondad de la totalidad de la creación impregnada de causalidad final, en su *Summa theologiae*, que quedó incompleta y que redactó después de 1268, para responder a una cuestión principal concreta: en el contexto de la pregunta por la Providencia Divina se manifiesta como problema la gran discrepancia entre el sufrimiento en el mundo, por un lado, y el convencimiento acerca de una dirección sabia y justa del universo, por otro lado; dicho de otra manera y en términos actuales, se señala el problema de la teodicea<sup>40</sup>: aquello que a primera vista se hace presente como mal, se muestra finalmente como necesario para una buena conducción del todo, si se lo observa a partir de un contexto mayor – así, a tenor de la estrategia de solución de Alberto<sup>41</sup>.

## Bibliografía (secundaria)

- Beestermöller, G. , *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Köln, Theologie und Frieden 4, 1990.
- V.Cavanna, A. , Boockmann, H. , Art. "bellum iustum", en *Lexikon des Mittelalters* I, 1980.
- Conrad, H., "Rechtsordnung und Friedensidee im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit", en A. Hollerbach, H. Maier, (eds.), *Christlicher Friede und Weltfriede*, Paderborn, Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts-und Staatswissenschaft, NF 8, 1971.
- Cramer, V., *Albert der Grosse als Kreuzzugs-Legat für Deutschland 1263/64 und die Kreuzzugs-Bestrebungen Urbans IV*, Köln, Palästina-Hefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Land 7-8, 1933.
- Dickmann, F., *Friedensrecht und Friedenssicherung. Studien zum Friedensproblem in der Geschichte*, Göttingen, 1971.
- Hehl, E.-D., *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*.
- Hertz, A. "Die Lehre vom 'gerechten Krieg' als ethischer Kompromiss", en *Handbuch der christlichen Ethik* 3, Freiburg/Br, 1982. *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 19, Stuttgart, 1980.
- Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2º ed. ampliada, Hamburgo, 1980.
- Nohn, E. A., Art. "Krieg", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, 1976.
- Regout, R. H. W. , *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin a nos jours*, ND Aalen, 1974.
- Russell, F. H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge *Studies in Medieval Life and Thought* 8, Cambridge, 1975.
- von der Vogelweide, Walther, "Reivchstron" 8, en K. Lachmann (ed.), *Gedichte*, Berlín, H. Kuhn, 1965.

40 *Propter quod etiam bellum quasi parvum a bono denominatur; quia quamvis in se malum sit, tamen bellum sive parvum bonum est in hoc quod ipso bonum pacis quaeritur. Ita est in mundo, quod quae in singulis confusa et inordinata et mala esse videtur, ad bonum universitatis relata sapientissime et decentissime et iustissime facta esse inveniuntur. Sic enim si justus flagellatur vel aliud adversum patitur vel purgatur vel eruditur vel probatur, sine quibus universitas non bene gubernaretur.* (Albertus Magnus, *Summa theologiae* I, t. 17, q. 67. Ed. Par. XXXI, 676-677.)

41 Una posición semejante defiende, por ejemplo, Boecio en *De consolacione philosophiae* V.